

FRANZ ROSENZWEIG Y LA ANTICIPACIÓN DE LA ETERNIDAD

GABRIELA BALCARCE*

ation and similar papers at core.ac.uk

provided by Revistas Científicas de Filo (Facultad de Filosofía y Letras, UBA - U

Resumen

En el presente trabajo intentamos presentar la concepción rosenzweigiana de la temporalidad a partir de la noción de resto (judío) como crítica a la filosofía de la Historia Universal hegeliana. Esta crítica está fuertemente ligada a la temática de la finitud, de la cual la filosofía habría hecho su oponente más negado. La ruptura del *continuum* reproductivo nos permitirá elucidar las notas básicas de un "nuevo pensamiento" a la luz del encuentro con el otro. En este sentido, frente al despliegue de un tiempo lineal, absoluto y vacío, el "resto" como finito establece un vínculo especial con la eternidad, en tanto anticipación mesiánica de un futuro siempre por venir. Hacia el final de nuestro artículo, analizamos la cuestión del pueblo de Israel a la luz de la noción de resto y de su inserción en la Historia Universal.

PALABRAS CLAVE: resto, finitud, tiempo, eternidad.

Abstract

In this paper we try to present the Rosenzweigian conception of temporality through the rest (Jewish) as criticism of Universal History Hegelian philosophy. This critical is strongly linked to the theme of the finitude of which philosophy would have made his opponent more denied. Will allow us to break the reproductive *continuum* elucidated the basic notes in the light of the encounter with the other "new thinking". In this regard, to the deployment of

* Doctora en Filosofía (UBA). Investigadora de la relación entre política y mesianismo en la filosofía contemporánea. Docente de Fundamentos de Filosofía (FFyL, UBA) y de Pensamiento científico (CBC, UBA). Becaria doctoral del CONICET y del DAAD.

a linear, absolute and empty, while the rest as finite sets a special link to eternity, in both messianic anticipation of a future always ahead. Towards the end of our article, we looked at the issue of the Israel people in the light of the concept of rest and its insertion in the Universal History.

KEY WORDS: rest, finitude, time, eternity.

"¿Qué es el resto? ¿El resto es? Ella da el resto que no es nada, puesto que es el resto de un tiempo del que, como acaba de informar a su comunicante, no le queda nada, ya que el rey se lo toma todo, por entero. Y, sin embargo, hay que subrayar esta paradoja: aunque el rey le tome todo su tiempo, parece que le queda algo, como si pudiese devolver el cambio del mismo".

[J. Derrida, *Dar (el) tiempo*]

"Si todos los hijos de Israel se dieran la mano, formarían una cadena y tocarían el trono celeste".

[Atribuido al Maguid de Kozhenitz]

En el *Proemio*, Parménides describe el viaje del carruaje conducido por Helíades, el "hombre que sabe". Alejado de cualquier camino usual de los mortales, en *la ruta de la noche y el día*, un inmenso portal de piedra interrumpe el horizonte. La guardiana del portal es Δίκη (*dikê*). Las hijas del sol la persuaden de que abra la puerta para que el carruaje pueda pasar. De este modo, el narrador es recibido por una diosa, cuyo discurso comienza en el verso 24, quien le informa que no ha sido enviado por un destino funesto, sino por el derecho y la justicia, y que es necesario que conozca todas las cosas, tanto "el corazón inmovible de la verdad" como "las opiniones de los mortales".

Parménides sostiene que las únicas vías de investigación en las que puede pensarse establecen una correlación entre lo real y lo pensable, entre lo que puede ser y lo que puede decirse, haciendo de la vía verdadera "aquello que es". La *vía de la verdad* debe tener el carácter de lo permanente e indestructible, es lo único que verdaderamente existe.¹

¹ Cfr. Parménides B1. Curiosamente, los primeros 30 versos del Proemio fueron conservados por Sexto Empírico, la gran figura del escepticismo clásico, que nos los ha transmitido en *Adversus Mathematicos* VII, 111 y ss.

Por cierto, el carácter normativo de este comenzar filosófico advierte desde siempre un terreno de implementación material ciertamente hostil. La afirmación parmenídea "es imposible que la nada sea" aparece como una premisa a revisar, en tanto respuesta filosófica, una respuesta filosófica que respiraba el silencio de una impostación inicial, de una reacción frente a la finitud, lo singular y aislado del mundo, de lo que Rosenzweig llama Algo. *Desde las nieblas de esta misma historia* y apoyándose en una metafísica hegeliana, Rosenzweig afirma que antes del Todo, solo puede haber una nada, una y universal.² Pero,

La nada no es nada: es algo. En el fondo oscuro del mundo, como inagotable presupuesto suyo, hay mil muertes; en vez de la nada única -que realmente sería nada-, mil nada, que, justamente porque son múltiples, son algo.³

Hay un Algo que, desde la niebla, sigue resonando, algo inexorable e insuprimible,⁴ porque "ahora, contra esta totalidad que abarca el Todo como una unidad, se ha amotinado una unidad que ahí estaba encerrada, y ha porfiado hasta conseguir retirarse como singularidad, como vida singular [...]"⁵ y testimonia la no-identidad entre ser y pensar. La filosofía tradicional, realizando esta identificación entre ser y pensar a partir del postulado del "todo pensable", no puede más que rechazar de plano una nada que no puede pensar.⁶ Una nada que, en otras partes del texto, es la muerte o la existencia. En un doble gesto nietzscheano, genealógico-ilustrado -y aquí habría que señalar que hay en toda esta tradición un interés por revivificar desde la vida y la existencia, en una nueva dirección que quizás sea nietzscheana-, junto con los "golpes del martillo" que nos arrojarán las ruinas de un pensar heredado, Rosenzweig advierte la irreductibilidad de la existencia en la afirmación de la muerte. El comienzo del filosofar debe enfrentarse con la finitud de la existencia, cada vez única y singular, abandonando la pretensión de conceptualización. Otro pensar, que vincule facticidad y pensamiento desde otro horizonte. La reivindicación de un materialismo contra la ontología (como organización

² Cfr. Rosenzweig (1990: 5-45), *Stern der Erlösung* [SE], Frankfurt a. M., Suhrkamp. Traducción en Español (1997), *Estrella de la redención* [ER], trad. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme.

³ *Ibíd.*

⁴ Cfr. Rosenzweig (1990: 5-44).

⁵ Cfr. Rosenzweig (1990: 12-51).

⁶ Cfr. Nordmann (2008: 65)

logocéntrica del ser, esto es, tradicionalmente concebida) haciendo de la facticidad un terreno decisivo a partir de la invención que supone toda revelación.⁷ La reivindicación de la facticidad, en la defensa de cierto materialismo que aquí podríamos soslayar, sería también el inicio de un recorrido que nos llevará quizás a la posibilidad de pensar otro nexo entre *idealidad* y materialidad. El *Lógos*, señala Rosenzweig, es principio de aplicabilidad, pero ello nos remite, por tanto, "a la necesidad de que su aplicación tenga lugar".⁸ Sin embargo, el desmontaje de este principio nos revela el Presupuesto -siguiendo el léxico de Cacciari-: la tesis de la identidad entre ser y pensar. La filosofía no ha reconocido la angustia "que toda creatura expresa, y cree que puede escaparse del sepulcro que se abre de par en par ante cada uno de sus pasos".⁹

Rosenzweig no funda, sin embargo, un nuevo pensar al modo cartesiano de la invención que no hereda, sino que es en el gesto de demolición y desmontaje de las categorías de la filosofía de Occidente donde su reflexión filosófica se sitúa. Pero, ¿cuál es la premisa genealógica por la cual la filosofía es una filosofía de la Totalidad? El conocimiento del Todo, aquel propio de la filosofía, tal como la hemos concebido hasta la modernidad, es una reacción, una respuesta, más precisamente, una negación del miedo a la muerte. En el desmantelamiento de los sistemas metafísicos, Rosenzweig -como un noble discípulo nietzscheano- revela el inicio como un producto, un resultado. He aquí la mentira piadosa de la filosofía: *la ilusión de la carencia de supuestos*.¹⁰ El todo será entonces la reacción o la respuesta como comienzo del filosofar. De Jonia a Jena, Hegel es la condensación del largo recorrido de Occidente o de tres Ilustraciones (Antigüedad, Renacimiento y Modernidad)¹¹ que trazaron una teología histórica. El miedo a la muerte de Parménides habría sentado las bases de una empatía histórica, haciendo del quehacer filosófico la proyección de una totalidad ideal, haciendo del infinito concreto la violencia del pensar metafísico mismo. Aparentemente, adhiriendo al sencillo esquema parmenídeo de oposición entre el ser y la nada, sentando las bases de la racionalidad de occidente, habríamos finalmente cumplido con la advertencia de este, como un secreto transmitido sin ser dicho, respirado desde los inicios del filosofar:

⁷ Cfr. Wiesel (1988:126). El Maguid de Kozhenitz, maestro jasid, decía: "La grandeza de la Torá reside en que cambia todos los días, y es por eso que el hombre encuentra en ella una nueva satisfacción cada día".

⁸ Cfr. Rosenzweig (1990: 120-84).

⁹ Cfr. Cacciari (2008: 25).

¹⁰ Cfr. Rosenzweig (1990: 4-45).

¹¹ Cfr. Rosenzweig (1990: 108-140).

Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se del Algo y des-crearlo, es la razón de que la filosofía haya de ser idealista [...] Una vez todo encerrado en el capullo de esta niebla, la muerte quedaría, ciertamente, tragada si bien no en la victoria eterna.¹²

El "capullo que desaparece al abrirse la flor", dice Hegel, del que "podría decirse que aquel [el capullo] es refutado por esta [la flor]; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de esta en vez de aquella".¹³ La filosofía del asombro, aquella que "se empecina en una cosa y no la quiere dejar suelta hasta que no la 'tiene' a su merced".¹⁴ Goethe y Hegel, figuras del clasicismo y el idealismo alemán, representan -como señala Mosès- la aspiración a una visión sistemática del mundo, ya que "Goethe encarna, en la historia de la cultura, aquel instante de gracia donde alcanza, sin el recurso de ninguna trascendencia, el acuerdo perfecto con el mundo".¹⁵ Y esta postulación de la Totalidad tiene, de este modo, una motivación filosófica clara, la concordancia entre el ser y el pensar¹⁶ remiten a las "condiciones de lo pensable", en un delicado desplazamiento pre-su-puesto, *im-puesto*.

Al inicio de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Hegel advierte esta cuestión a raíz de la problemática de una visión racional de la historia universal. Dice que a los filósofos de la historia se les reprocha que el abordaje de lo histórico se encuentra siempre determinado en alguna medida por las ideas previas que estos ponen en juego en la interpretación de lo histórico.¹⁷ A lo que responde lo siguiente: "Pero el único pensamiento que

¹² Cfr. Rosenzweig (1990: 4-44). El subrayado es nuestro.

¹³ Cfr. Hegel (1966: 8). "Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechender Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser".

¹⁴ Cfr. Rosenzweig (2005: 29-30).

¹⁵ Cfr. Mosès (1982: 33). Es en esta línea que, en la introducción a la edición castellana a La estrella, Miguel García-Baró señala que "tanto Rosenzweig como Lévinas son piezas fundamentales para constatar la falla filosófica de pretender la anulación y/o subsunción de toda exterioridad respecto del sistema" (p.15). También Cfr. Pié Ninot (2002:300 y ss.), quien también ubica a Rosenzweig y Lévinas dentro de lo que él denomina "revelación y alteridad", entendiendo la alteridad como una vía cuyo horizonte es la trascendencia, en completa oposición a cualquier concepción immanentista.

¹⁶ "La unidimensionalidad es la forma de la unidad y totalidad del saber, que todo lo incluye y nada deja fuera. La siempre múltiple apariencia del ser se halla absolutamente disuelta en esa unidad como en lo Absoluto". Rosenzweig (1997: 146-7).

¹⁷ Cfr. Hegel (1989: 43).

aporta es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente".¹⁸ Lejos de ser un supuesto, la identidad entre ser y pensar es algo que la filosofía ya ha demostrado, a juicio de Hegel, mediante la tarea especulativa. Más aún, filosofía y contingencia se excluyen: "La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa".¹⁹ Porque, en última instancia: "la razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da la existencia y se explana por sí misma".²⁰ Como señala Jorge Dotti: "todo lo que acontece en los reinos de la naturaleza y del espíritu no hace más que reproducir la legalidad sancionada en la lógica".²¹ Habrá que esperar a Schelling,²² para que la filosofía trascendental inaugure un espacio válido para lo histórico, para la "historicidad" (*Geschichlichkeit*), abriendo una duplicidad temporal - entre Historia e historicidad- cuyo juego de fuerzas impediría la realización de una mera identidad teleológica.²³ Rosenzweig continúa este camino al plantear una diferenciación (quizás se podría ver un inicio de la *differance* en esta fisura aquí abierta) entre el ser y el pensar, rompiendo la identidad que garantizaba la captura de lo real en nombre de lo racional y que ilumina el terreno de una singularidad subversiva (Jabès). En el terreno de la filosofía de la historia, para Rosenzweig, esta singularidad fáctica es la figura del *resto*, figura bíblica de Tritoisaías. El resto son todos aquellos judíos que se encuentran en el exilio. Cuando advenga el Mesías, ese resto sería devuelto a su tierra, a la tierra de Israel. La curiosa

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ Cfr. Hegel (1989: 43-4).

²⁰ Cfr. Hegel (1989: 44).

²¹ Cfr. Dotti (1983: 85). La crítica de Dotti en este punto se encuentra bastante cerca del autor que aquí analizamos: "En su obstinada facticidad, las situaciones concretas se resisten a someterse a la superación que la "razón dialéctica" pretende imponerles", (ob. cit., p.17).

²² "For Schelling's fundamental objection to Hegelianism - and it is, one feels, a preconceived judgment underlying all these later works - is that ultimately it is a panlogism, an absolutization of logic itself. In other words, reality is for Hegel to be identified with mind, and mind with the abstract concept. Philosophy, quite properly, has to display itself as rational, but it is a fatal mistake to imply that thought is not understood, or not even of much service, until reduced to purely skeletal form as thought about thought. For on this principle being becomes simply a reflection of the concept, and the movement, the concrete *Werden*, of reality in its succeeding phases, a sequence of illustrations of what is essentially a logical process, so that every basic and necessary distinction between them disappears. But a logical process is also a timeless one, hence in strictness a *Nicht-Werden*". Reardon (1984: 546).

²³ Y que, como señala Bensussan (2009 a: 193), Rosenzweig retoma en este punto el esquema de Schelling para distinguir entre tiempo y eternidad.

lectura de Rosenzweig -casi en el gesto de subversión al servicio de una lectura de la historia- señala que es esa errancia, el resto intotalizable frente a la totalidad de la historia,²⁴ el testimonio de ese algo que se resiste al mecanismo de la historia universal.²⁵

I. La opción por el resto

En un breve texto que, pese a las reticencias del autor, quizás oficie de Postfacio a *La Estrella*, Rosenzweig advierte que esta última no podría ser catalogada como "un libro judío". La razón que brinda es extraída de la enunciación de uno de sus críticos: "No está destinado al uso cotidiano de cada miembro de cada familia".²⁶ La respuesta, sin embargo, nos resulta sumamente limitada, dejando un espacio para considerar si acaso esta caracterización de lo judío debiera efectivamente reducirse a tal. Rosenzweig afirma, además, que su obra no se ocupa más del judaísmo de lo que lo hace del cristianismo o también, aunque con menos detalle, del Islam.²⁷

Reyes Mate²⁸ ensaya en esta dirección una lectura de lo judío diferente, cuando señala que es la condición misma de judío, aquella que se refleja en *El nuevo Pensamiento (das neues Denken)*, un pensamiento que "se planta ante toda la metafísica occidental que califica de idealismo".²⁹ La condición de judío permitiría delimitar dos líneas críticas. Por un lado, una línea más teórica, socavando la identificación entre ser y pensar; por otro, "la significación de Europa como lugar de realización del *lógos*",³⁰ es decir, el análisis de la filosofía de la historia occidental, tomando como eje la concepción hegeliana de la Historia Universal.

En la relectura (y *Destruktion*) de la filosofía de la historia hegeliana, Rosenzweig intenta revelar aquello que, *al interior, desde las nieblas*, resiste al operar totalizante del universal en su despliegue en el mundo. Este resto encontraría el eco en un pensar que tendría por objeto, entonces, "interrumpir

²⁴ Cfr. Bensussan (2009 b: 14).

²⁵ Esta subversión se verá consolidada en la lectura rosenzweigeana de la elección del pueblo de Israel, como veremos más adelante, enfrentando las categorías de "tierra" y "sangre".

²⁶ Cfr. Rosenzweig (2005: 14).

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ Cfr. Mate (1997). Ver especialmente cap. III: "La estrategia teórica del judaísmo", pp.115-162.

²⁹ Cfr. Mate, *óp. cit.*, p.125.

³⁰ *Ibíd.*

absolutamente este modelo englobante".³¹ Si para Hegel, "lo universal es una y la misma *esencia* en las más diversas modificaciones",³² la labor mesiánica del resto será la interrupción, interrupción que impide la clausura de la Totalidad.

Es en el enfrentamiento entre esencia y tiempo donde se dirime la batalla entre Hegel y Rosenzweig. La esencia no gusta de contingencias, dado que estas siempre representan el estorbo del despliegue de un mismo *télos*.³³ Solo lo que es otro puede cortar e interrumpir, i. e., inscribir la finitud en un proceso que ambicionó la eternidad (y quizás esta sea la *hybris* de la política). Un "más allá de la esencia"³⁴ que rompe la atemporalidad del concepto, la idealidad previa, para postular una *erfahrende Philosophie*.

La historia es, para Hegel, la sucesión "de pueblos y Estados, que existen un momento y atraen nuestro interés, y enseguida desaparecen".³⁵ La historia, entonces, parece ser la puesta en escena de la unión de lo concreto y lo universal, un plan que, aunque *oculto a nuestros ojos*, no permite dudar de la existencia de algún *télos* histórico. Lo concreto cumple la función de ser camino de la Providencia, simple medio, que siempre debe referirse a ese principio universal.³⁶

En el §331 de la *Filosofía del Derecho*, Hegel define al pueblo histórico:

El pueblo es, en cuanto Estado, el espíritu en su racionalidad sustancial y en su realidad inmediata, y por lo tanto, el poder absoluto sobre la tierra.³⁷

Pueblo-Estado-Racionalidad-Tierra. La correspondencia en la filosofía de la historia hegeliana entre estos términos es de absoluta necesidad. En ese mismo párrafo, encontramos en las observaciones la mención al pueblo nómada judío, cuestionando justamente su condición de Estado en función de la carencia de territorio. Schmitt señala, al inicio de *El Nomos de la Tierra*,

³¹ Cfr. Bensussan (2009 b: 14).

³² Cfr. Hegel (1989: 60), "La idea de la historia y su realización". El subrayado es nuestro.

³³ Cfr. Rosenzweig (2005: 29), "La esencia, no quiere saber nada del tiempo".

³⁴ Cfr. Cacciari (2008: 32).

³⁵ Cfr. Hegel (1989: 47).

³⁶ Cfr. Hegel (1989: 51).

³⁷ Cfr. Hegel (1968: 299-300).

que "en el lenguaje mítico, la tierra es denominada madre del derecho".³⁸ La toma de la tierra, en el aspecto exterior, es representado por el jurista en términos extremadamente hegelianos: es el enfrentamiento entre poseedores de tierras, de tierras que, al ser poseídas, establecen un derecho hacia el interior, hacia aquellos que la ocupan, constituyendo una comunidad política. Porque es en el suelo (*solum*) donde convergen espacio y derecho, ordenación y asentamiento.³⁹ Al exterior, la guerra es la salida a los desacuerdos jurídicos de los distintos pueblos:

En las relaciones entre los Estados, puesto que ellos están allí como particulares, se manifiesta en su mayor dimensión el juego sumamente movido de la interna particularidad de las pasiones, los intereses, los fines, los talentos y virtudes, la violencia, la injusticia y el vicio, y la contingencia externa; es este un juego en el que la totalidad ética misma, la independencia de los estados, está expuesta a la contingencia [...]. En su relación recíproca, sus destinos y actos constituyen la manifestación de la dialéctica de la finitud de esos espíritus, de la que surge, ilimitado, el espíritu universal, el espíritu del mundo, que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho -y su derecho es el derecho supremo- en la historia universal, erigida en tribunal universal.⁴⁰

En un texto hegeliano de juventud titulado "La positividad de la religión cristiana", Hegel alude a la "triste condición de la nación judía"⁴¹ en tanto "obediencia de esclavos a leyes que no se dieron ellos mismos".⁴² Sujeción a poderes extranjeros, ha sido el precio de una nación que se ha abocado al servicio de lo divino, haciendo aparte su historicidad y asumiendo la apariencia de una "orden monacal".⁴³

³⁸ Cfr. Schmitt (2001: 463). Al inicio de un texto muy sugerente para esta discusión, Jacques Rancière (1994: 2) establece una analogía entre los "bordes de lo político" y la figura de lo marítimo: "La totalidad de la empresa política platónica puede ser pensada como una polémica antimarítima. El *Gorgias* insiste en ese punto: Atenas está enferma de su puerto, de la predominancia de una empresa marítima en que la supervivencia y el lucro son los únicos principios". En este sentido, también cabe destacar la figura del archipiélago que propone Cacciari (1999) en el libro que lleva su mismo nombre para pensar nuevos modos de lo comunitario en una política post-fundacional.

³⁹ Cfr. Schmitt (2001: 467)

⁴⁰ Cfr. Hegel (1968: § 334).

⁴¹ Cfr. Hegel (1978: 74).

⁴² *Ibíd.*

⁴³ *Ibíd.*

A juicio de Rosenzweig, el pueblo judío cumple un mandato extra-histórico, que se articula en una nueva filosofía de la historia, aquella que da cuenta del carácter finito de toda configuración histórico-política. En este sentido, quizás podamos decir que *La Estrella* es un libro judío, pero judío entendido en el sentido que aquí consignamos a partir de la noción de "resto" y que Bensussan describe del siguiente modo:

La profunda extra-historicidad, y no simplemente contingente, del 'pueblo judío' [...] en tanto habitante de una eternidad anticipada, extranjero a las leyes, la tierra y la lengua de los pueblos entre los que lleva una existencia separada. La extra-historicidad judía conlleva un pensamiento de la historia, del Estado y lo político [...] Significa efectivamente la imposibilidad de que la totalidad histórica llegue a totalizarse sin resto.⁴⁴

Y este pensamiento judío rosenzweigeano es, como señalaba Reyes Mate, aquello que se plasma en *El nuevo pensamiento*. En nombre del tiempo hay una reinención de la historicidad. Si la historia universal era la ilusión de eternidad en su despliegue, es en nombre del tiempo, de la finitud -o de lo que Derrida llamará luego "contratiempo"- que esa unidad en *continuum* se ve quebrada. Solo lo singular, aquello que se mantiene al margen, como un resto, es lo que permite inscribir la contingencia en un proceso de proyección metafísica que destierra al tiempo en nombre de una "ilusión de eternidad".

Para los pueblos como individuos colectivos, señala Bensussan,⁴⁵ tener un destino histórico es justamente vivir, pero también morir en la historia. Y esa vida se realiza a través de la apropiación de un territorio, de una lengua materna "que no sea la palabra de un exilio, sino la nostalgia de un enraizamiento" en la búsqueda del dominio del tiempo.

Para Kojève, la muerte es un lugar central desde el cual la dialéctica hegeliana permite la incorporación de la finitud y la temporalidad en la Historia Universal, como "el primer móvil de la historia".⁴⁶ No obstante, ciertos parecidos no deben confundirnos: lejos de encontrarnos en las cercanías de una reivindicación rosenzweigeana de la finitud, en el caso de Kojève, estas muertes son la renovación de un proceso histórico "por las guerras y las revoluciones sangrientas".⁴⁷

⁴⁴ Cfr. Bensussan (2009 b: 14).

⁴⁵ Cfr. Bensussan (2009 b: 105).

⁴⁶ Cfr. Kojève (1982: 65).

⁴⁷ *Ibíd.*

Los pueblos mueren y los hombres que conformaron parte de estos asumen de allí su historicidad:

El Hombre sólo es histórico en la medida en que participa activamente en la vida del Estado, y cuando esta participación culmina en el riesgo voluntario de la vida, en una guerra por entero política. Además, el Hombre sólo es en verdad histórico o humano en la medida en que es guerrero, por lo menos en potencia.⁴⁸

La muerte es la manifestación, la realización última de lo Universal en la existencia empírica,⁴⁹ más aún, permite el desdoblamiento del universal y lo particular, porque la muerte es "la unidad inmediata del ser dado" y agrega Kojève que en la muerte, "la Potencia absoluta, el amo de lo particular, vale decir, la voluntad común [= universal] ha devenido el ser dado puro [que es el cadáver del ciudadano muerto por el Estado]".⁵⁰ La muerte es el trabajo supremo para el Estado porque el arriesgar la vida es lo que nos hace diferentes del animal, el peligro de muerte y el acto voluntario de afrontarla. Y sobrevivir. El reto a muerte nos permite una acción *negatriz* o creadora,⁵¹ ruptura y creación, que hace al proceso de lo histórico.

La ambigüedad de la muerte nos señala los blancos estratégicos de la argumentación. La muerte, como condición natural, enmarca el escenario de una distinción cuasi óntico-ontológica, pero también, en el simulacro de su trascendencia, allí donde la vida se pone en peligro en la lucha por el reconocimiento, el deseo humano nos instala en el reino de la libertad y la historia. El haber dejado la muerte atrás es, una vez más, el paso hacia el "quehacer histórico". Pero, ¿qué lugar ocupa este "quehacer"?

La dirección de Kojève parece, en este punto, llevarnos a una reflexión política, pero también existencial, allí donde la herencia heideggeriana del ser-para-la-muerte indicaría la cifra de una relectura de la Historia Universal. Acaso el § 74 de *Ser y Tiempo* sea el escenario desde el cual apreciar el prisma de convergencia entre estas dimensiones. Pero, tanto en Kojève como en Heidegger, las deudas con la filosofía hegeliana delimitan el lugar de absoluto desencuentro con Rosenzweig. En última instancia, incluso en el caso de Heidegger, el abandono de la teleología no implica la primacía de una idealidad del sentido (el "sentido del ser" o, como aparecerá reelaborado posteriormente

⁴⁸ Cfr. Kojève (1982: 68).

⁴⁹ Cfr. Kojève (1982: 75).

⁵⁰ Ibíd.

⁵¹ Cfr. Kojève (1982: 94).

en términos de la "verdad del ser"), de una historia, siempre una: la historia del ser, que pone en cuestión la idea misma de historicidad del *Dasein* como libertad. En la asunción de la tradición y del destino, Heidegger abandona la riqueza de una facticidad de la finitud, aquella que Rosenzweig, en las antípodas, defenderá hasta sus últimas consecuencias: separar lo judío de la historia en nombre de una facticidad que solo puede vincularse con lo eterno.

La reivindicación de la facticidad y de la muerte operan en una distinción que Derrida retoma en *La Gramatología*,⁵² a propósito de la relación entre pueblos y escritura,⁵³ entre la *Historie* y la *Geschichte*, cuya raíz comparte con *geschehen*, con la historicidad (*Geschichlichkeit*). Es en nombre de la historicidad (más radical que la heideggeriana, aunque quizás menos que la rosenzweigiana) o, más sencillamente, de que la existencia es temporal, que la filosofía puede abandonar con su pretensión omni-abarcadora un pensamiento teleológico de la historia.

La muerte no es un problema externo a la filosofía, sino el inicio de todo filosofar. La diferencia, no obstante, radica en la vitalidad de la respuesta, a la que la filosofía se halla confinada. Y esa respuesta siempre es histórica, incluso en su negación.

* * *

En materia de ética, la *erfahrende Philosophie*, en tanto pensamiento finito, es capaz de relacionarse con el otro, es capaz de escucha. Habiendo hecho a un lado la pretensión de absolutizar lo cognoscible,⁵⁴ la figura del amor al prójimo se abre inmediatamente en este escenario.

Ahora bien, ¿qué sucede en términos histórico-políticos? Por un lado, como señala Cacciari, "en ninguna otra parte Rosenzweig parece más cercano al 'estilo' romántico: el énfasis mismo en el concepto de pueblo [...]".⁵⁵

Si bien es la renuncia a la tierra, al territorio, aquello que pone en cuestión el estatuto mismo de "pueblo" del pueblo de Israel, la remisión a la sangre no

⁵² Cfr. Derrida (1985: 37-38).

⁵³ Volvemos sobre esto. Derrida señala que: "la lengua tiene una tradición oral independiente de la escritura" haciendo del momento material un momento derivado, representativo. El sentido-idealidad sería anterior a la materialidad. De manera tal que, si la escritura es sólo "representación" de la lengua, "se tiene el derecho de excluirla de la interioridad del sistema". (Cfr. DG, "El afuera es el adentro", p. 40).

⁵⁴ Cfr. Cacciari (1999: 35).

⁵⁵ Cfr. Cacciari (1999: 50). Sin embargo, el mismo Cacciari señala -en la p. 47; y también Bensussan (2009 b: 104)- que el enfrentamiento entre sangre y tierra parecería tergiversar una descripción romántica clásica, por momentos, al punto de la inversión misma.

parece romper de manera definitiva con dicha caracterización, que condensa en alguna medida la exaltación de lo nacional.

"Raza", "*Geist*" o "Sangre", todos ellos, nombres de la *eugenesis*, de la lógica del privilegio, de una lectura de la elección que no parece estar en consonancia con la filosofía de nuestro autor. El privilegio, no obstante, es paradójico: quedar por fuera de la historia, haber sido elegidos para una tarea "que no es de este tiempo".

Si dejamos por un instante la cuestión de este pueblo en particular, podemos asimismo cuestionar otro nexo de continuidades: ¿acaso la adopción misma de la noción de pueblo -y no solo para el pueblo de Israel, sino para todos los pueblos, aquellos pueblos que Rosenzweig, siguiendo a Hegel, sigue llamando "pueblos históricos"- no permitiría pensar una mayor continuidad con la filosofía de la historia hegeliana, una mayor continuidad que aquella que en las consideraciones metafísicas habrían tenido por objeto la explosión del sistema filosófico de Occidente para extraer de él, de sus ruinas, lo que Rosenzweig denominará "Elementos" (Dios, Hombre y Mundo)?

El pueblo judío, lo judío como *restancia*, permitiría revelar la contingencia de una historia universal, cosa que, por cierto, Hegel habría claramente especificado. *El principio de variación*. Sin embargo, la variación de la historia hegeliana pivotaría sobre un camino ya dispuesto, encausado, hacia un único *télos*. La idea de Revelación rosenzweigiana anula esa posibilidad, porque encarna en el núcleo mismo del presente el darse del sentido. Porque la revelación es "anticipación de eternidad" en la medida en que comporta la reformulación, el volver a pensar el estatuto del comienzo y del fin.⁵⁶ Pero, ¿cómo repercute esto políticamente?

La intervención metafísica e histórica de nuestro autor parece delimitar un paralelismo crucial. Sin embargo, en el caso de la filosofía de la historia, quizás pueda detectarse una insistencia mayor en la separación absoluta entre eternidad del resto y tiempo histórico.

En este sentido -y haciendo de esta ocasión la posibilidad de iniciar un nuevo cuestionamiento- creemos que hay una pregunta que espera paciente, al menos, una demora en su consideración, que es si *acaso es desde una perspectiva metafísica de la separación que un pensamiento de lo mesiánico sería fructífero para pensar lo político, es decir, si es desde la separación, desde la exterioridad absoluta, que impide el "aplastamiento de lo histórico en su lisa inmanencia"*.⁵⁷ Porque pensar algo más allá de la historia "es apelar a la imposibilidad estricta, tanto ontológica como gnoseológica,

⁵⁶ Cfr. Bensussan (2009 a: 194), "Rosenzweig, Schelling et l'histoire".

⁵⁷ Cfr. Bensussan (2009 a: 185).

de una inmanencia absoluta",⁵⁸ pero asumiendo el riesgo de la absoluta exterioridad, de no asumir un rol histórico, allí donde los acontecimientos tienen lugar. ¿Cómo aceptar la resignación histórica rosenzweigeana? ¿Dónde queda la historicidad de la revelación? ¿Cuál es el lugar asignado al instante? ¿Simplemente la aspiración de una redención que nunca llega y que solo se anticipa en la forma de lo religioso o lo ético? Finalmente, aun en el abandono de la teleología histórica, la revelación parecería adecuarse en cierto modo como "obediencia a leyes que no se dieron ellos mismos", como decía el joven Hegel. Porque, en última instancia, a juicio de Rosenzweig, el sionismo y la asimilación solo son opciones históricas, siendo, sin embargo, ajenas a lo judío entendido como "resto".

De esta manera, parecería ser que la famosa historia de los hermanos Esaú y Jacob se renueva en la lectura de la filosofía de la historia. Esaú es un hombre de la tierra, asentado. El Talmud lo transforma en representante del imperio romano y con él, señala Mosès, de la idea política del estado y el poder temporal de la Iglesia.⁵⁹ Jacob, por su parte, es un nómada, pero también un hombre dedicado a las actividades pacíficas, frente a Esaú que es cazador. Lo interesante es que ambos constituyen una dinámica que, lejos de ser complementaria, permite la inscripción de la finitud en la *hybris* política. "Para Esaú, Jacob representa la oposición permanente. Es aquel que le impide establecerse, asentarse, para gozar del mundo tal cual es".⁶⁰ Porque Jacob obliga a Esaú a "ir más allá", pero Esaú lo niega para poder establecerse, niega el porvenir, mediante la creación de una ilusión de eternidad mundana. Jacob, entonces, representa cada instante del tiempo en el que se invita a la apertura del porvenir, una invitación que solo puede darse en el presente y "contra él". La experiencia de la disimilación, en contraposición a la asimilación,⁶¹ que representaría una de las entradas posibles del judío a la historia, es aquello que pone en cuestión una serie de convergencias que hace de la historia del *Lógos* la misma tradición de poder que la historia baraja a la luz de los pueblos:

El Mesías va errante desconocido entre las naciones, y sólo cuando las haya cruzado todas, llegará el momento de nuestra Redención.⁶²

⁵⁸ Cfr. Bensussan (2009 a: 196).

⁵⁹ Cfr. Mosès (2007: 32).

⁶⁰ Cfr. Mosès (2007: 36).

⁶¹ Cfr. Mosès (1997: 30).

⁶² F. Rosenzweig (intercambio epistolar con Rosenstock), p.251. Citado en S. Mosès (1997: 38).

II. Tomarse en serio al tiempo

"El tiempo vivo no sabe de puntos: todos los puntos, cuando el instante empieza a volar a través de la velocidad de la flecha, ya han volado".

[F. Rosenzweig, *La Estrella*]

Cacciari señala que el problema filosófico del tiempo es el centro de la tercera parte de *La Estrella*,⁶³ a través de la ruptura con la temporalidad idealista (temporalidad aparente, fuera de todo "*ins Leben*"). Sin embargo, la clave del problema del tiempo recupera el problema de la Revelación, desarrollado en la segunda parte de la obra. Un centro que irradia al sistema entero,⁶⁴ anclado en el presente. *El presente es el núcleo de convergencia, desestabilización y reinención del pasado y el futuro*. El nacimiento siempre renovado,⁶⁵ porque: "[L]a primera revelación en la Creación exige, precisamente por su carácter de revelación, que irrumpa una segunda Revelación: una Revelación que es únicamente revelación".⁶⁶

Antes que movimiento continuo, el instante es un *ancho presente*⁶⁷ que anuda y reinventa pasado-presente-futuro (Creación-Revelación-Redención). El origen no es despliegue, emanación o generación. Frente a la lógica de la Idea que, en cada punto, en cada progreso del recorrido, recoge, de una manera u otra, los frutos asegurados de su esencialidad, la condición de creatura (y con ella, la de finitud) hace del "*ins Leben*" un punto de referencia ineludible que asume como condición básica la posibilidad (que desde el origen sería imposibilidad) de la recreación a la luz de la facticidad. Pero, al mismo tiempo, esta facticidad no representa un mero hundimiento en un presente eterno, sino el anclaje, vía la facticidad, entre instante singular -y, como veremos más adelante, temporal- de pasado, presente y futuro. La revelación es definida como la relación de Dios a través del hombre, que hace salir por fuera de sí al Dios mítico.⁶⁸ Al Dios del gran comienzo, aquel que en su evocación, repetición, captura el pasado, confinándolo al disfraz, habiendo sido esta la tarea de la teología histórica.⁶⁹

⁶³ Cfr. Cacciari (2008: 42).

⁶⁴ Cfr. Bensussan (2009 b: 62).

⁶⁵ Cfr. Rosenzweig (1990: 174-201).

⁶⁶ Cfr. Rosenzweig (1990: 176-206).

⁶⁷ Cfr. Rosenzweig (1990: 303-327).

⁶⁸ Cfr. Mosès (1982: 103).

⁶⁹ Cfr. Rosenzweig (1990: 113-144).

Y este tiempo del presente no es un tiempo individual sino un tiempo de todos porque, más allá de las peculiaridades de cada día, "solo el fin de los días es común a todos".⁷⁰ La oración hace del presente *ék-stasis*, porque "es la fuerza que traslada más allá del umbral".⁷¹ En la apertura del presente el porvenir irrumpe como atestación del pasado⁷² y esta tarea es descrita en *La Estrella* a partir de la función cultural del pueblo judío, haciendo de esta práctica la anticipación del Reino, porque el Reino sólo puede venir por flashes, relámpagos que persisten en ligar el pasado y llevarlo hacia adelante:

El movimiento en círculo no surge, por así decir, de un golpe, sino tirando: no es que el presente pase porque el pasado lo empuje, sino porque el futuro tira de él.⁷³

Presente y eternidad se encuentran en la figura de la anticipación, anticipación que, lejos de estar ligada a los fines del mundo, se hace en cierto modo a un costado de ellos. Más aún, el crecimiento del mundo iría quizás en detrimento del acercamiento al Reino, ya que "la eternidad es precisamente que entre el instante presente y el cumplimiento final ningún tiempo puede ya reclamar sitio".⁷⁴

La Puerta de la redención desemboca en el *ins Leben*, pero en una vida perfectamente re-creada, que en su existir comprende -en recíproca, inagotable tensión, en diálogo- el Presupuesto (lo que *siempre* ha sido, pasado viviente) y el eterno futuro del Reino (lo que *siempre* será).⁷⁵

Antes que el mero ejercicio de proyección de futuridad, el instante abre las puertas del advenimiento de un porvenir, se vive el futuro de una manera fugaz, en la anticipación de lo que Rosenzweig denomina "eternidad". Frente a la acción, dominio de la política y la historia, la oración representa el gesto subjetivo que permitiera *hacer fuerza al reino*,⁷⁶ porque *la oración*

⁷⁰ Cfr. Rosenzweig (1990: 324-349).

⁷¹ Cfr. Rosenzweig (1990: 326-351).

⁷² Cfr. Rosenzweig (1990: 331-355).

⁷³ Cfr. Rosenzweig (1990: 365-389).

⁷⁴ Cfr. Rosenzweig (1990: 365-389).

⁷⁵ Cfr. Cacciari (2008: 44).

⁷⁶ Cfr. Rosenzweig (1990: 297-321).

ilumina la meta más lejana,⁷⁷ otra meta, porque la oración dispone al orante en la escucha, una escucha obediencial,⁷⁸ ya que:

El imperativo es presente absoluto puro y sin preparativos. No solo sin preparativos, sino incluso sin premeditación. El imperativo del mandamiento no hace predicciones para el futuro: lo único que se puede representar es la instantaneidad de la obediencia.⁷⁹

Evidentemente, la complejidad del presente -y fundamentalmente, la relación con el por-venir- exigen desestimar muchas de las notas clásicas de lo temporal, no solamente en el sentido de lo único, de su unicidad, sino también la idea de linealidad. La reivindicación de la facticidad no se presenta como el proyecto de absolutización del instante presente, no es el individuo, ni siquiera el pueblo, aquel que puede de manera absoluta proyectar, desde una determinada facticidad, sentidos en ambas direcciones (pasado y futuro); dicho en otros términos, la facticidad no conlleva un elogio de la actividad, del hacer histórico -o al menos no solamente- sino que consigna la peculiaridad de una espera, que se ancla en ese mismo mundo en el encuentro con el prójimo, pero trasciende lo meramente presente como ad-venir anticipado del Reino.

En el pueblo judío:

Todo lo que en él sucede posee dos relaciones: por una parte, se refiere a *este* mundo, pero también se refiere al mundo *por venir*. Este hallarse dos mundos mano a mano, este y aquel mundo, lo determina todo. La misma cosa animada en la bendición tiene una determinación doble: en este mundo sirve para uso común, apenas distinto que si hubiera quedado sin bendecir; pero al mismo tiempo se acaba de convertir en uno de los sillares con los que se construye el mundo *venidero*. La bendición escinde el mundo para volverlo a unir en lo futuro; pero en el presente solo se ve la escisión.⁸⁰

Hay una extraña necesidad entre, por un lado, la eternidad, lo porvenir, el Reino que, mostrándose, relampagueando, se sustrae y, por otro, el tiempo de la vida. Rosenzweig explica este vínculo de una manera muy sencilla, haciendo uso de una herramienta que ha sabido calar profundo en la

⁷⁷ Cfr. Rosenzweig (1990: 301-325).

⁷⁸ Cfr. Rosenzweig (1990: 196-222).

⁷⁹ Cfr. Rosenzweig (1990: 197-223).

⁸⁰ Cfr. Rosenzweig (1990: 341-366).

hermenéutica judía, la analogía. Así como no podemos iniciar una conversación comenzando por el final de la misma, o como tampoco se puede iniciar una guerra firmando el tratado de paz, o la vida misma no puede comenzar por su deceso, "se debe aprender a esperar",⁸¹ así sucede también para "las cosas últimas y supremas"⁸²:

Lo que Dios ha hecho, lo que hace, lo que hará, lo que le ha acontecido al mundo, lo que le acontecerá, lo que le acontece al hombre, lo que él hará -todo esto no puede ser escindido de su temporalidad-, como si, por ejemplo, se pudiese conocer el Reino de Dios que está por venir como se conoce la creación ya dada, o como si fuese legítimo estar a la expectativa de la creación del mismo modo en que se está a la expectativa del Reino futuro.⁸³

De allí la acusación del supuesto: olvidándose del tiempo, salteándolo, volviéndolo superfluo. *Carencia de valor*,⁸⁴ diría Nietzsche. Los filósofos, según este, cometen cuatro grandes errores: el primero de ellos, confundir la causa con la consecuencia -lo cual es, para Nietzsche, "una auténtica corrupción de la razón"; en segundo lugar, el error de una causalidad falsa, mediante la cual el hombre proyectó sus "tres hechos internos" -la voluntad, el espíritu y el yo- extrayendo el concepto de ser del de "yo".⁸⁵ El tercero, la postulación de "causas imaginarias", porque finalmente *todos queremos tener una razón de encontrarnos de este o aquel modo*,⁸⁶ el motivo tiene que emerger de algún lugar. Por último, el error de la voluntad libre. Nietzsche acusa a los filósofos de "haber despojado de su inocencia al devenir".⁸⁷ La equivocidad de este último término no debe confundirnos. Nada más alejado que el devenir hegeliano, movimiento asegurado, que hace del tiempo su medio. El espíritu que todo lo envuelve, aquel que se ubica en un pasado, en un tiempo inmemorial para que, en su despliegue dialéctico, y en su reconciliación con lo finito (una reconciliación que no parece demasiado pacifista), acabe por devenir meta. Porque el pensamiento tradicional es atemporal; "quiere anudar mil vínculos de un golpe; lo último, la meta, es para él lo primero".⁸⁸

⁸¹ Cfr. Rosenzweig (2005: 30).

⁸² Cfr. Rosenzweig (2005: 31).

⁸³ *Ibíd.*

⁸⁴ Cfr. Nietzsche (1996: 26).

⁸⁵ Cfr. Nietzsche (2004: 70).

⁸⁶ Cfr. Nietzsche (2004: 72).

⁸⁷ Cfr. Nietzsche (2004: 74).

⁸⁸ Cfr. Rosenzweig (2005: 33).

Frente a ello, Rosenzweig habla de una "danza extática de lo posible", donde el mundo comienza -como creación- siendo lo que se renueva eternamente.⁸⁹ De modo que, el devenir del mundo carece por completo de esencia,⁹⁰ abriendo el terreno de la posibilidad radical, que en la *revelación iterante* -quizás podamos ya agregar- se consigna a una trama de luz proyectante, mirada hacia el futuro, el futuro solo puede vivirse en la expectativa, señala Rosenzweig.⁹¹ Pero la relevancia de esta espera, de esa anticipación, mantiene un delicado equilibrio con la lógica de la redención. En la medida en que la revelación abre las puertas del Reino al presente, se mantiene en vigencia la promesa de redención.

Haciendo uso del espíritu sistemático, cabría delimitar aquí cuatro modos de lo temporal, de pensar el tiempo o de vincularse con este, que parecen haber ejercido roles diferentes en el destino occidental. Por un lado, el tiempo como medio, como avance homogéneo del Presupuesto, según la nomenclatura de Cacciari. La identidad entre el pensar y el ser hace de la temporalidad algo derivado, mera transmisión, despliegue o repetición de un origen. La Historia Universal como historia de la Razón parecería pertinente a esta primera descripción. La segunda manera puede ser caracterizada como el hundimiento en la temporalidad. Así viven los hombres y los pueblos, una vitalidad puramente temporal.⁹²

En cuanto a la tercera y cuarta modalidad, de las cuales cristianismo y judaísmo serán a juicio de Rosenzweig respectivamente sede, sostienen un encuentro entre eternidad y temporalidad que no implica la anulación de una de ellas, sino que estas se combinan de manera diferente, de acuerdo a su revelación histórica. El advenimiento de Cristo divide al tiempo en un antes y un después, que se extenderá hasta el día de su regreso (παρουσία). El tiempo se transforma en época. Nuestro presente es el "entre" de una historia cuyo comienzo y fin son fuera del tiempo. El cristianismo se hace señor del tiempo porque, aunque anclado en este mundo, en el reino del "entre", sabe del contacto entre lo divino y lo profano, dando testimonio de un camino eterno.⁹⁴ ¿Y cómo habitar ese tiempo? ¿Cómo se vincula la creatura con lo infinito? Aquí, Rosenzweig -siguiendo quizás a Cohen y coincidiendo con

⁸⁹ Cfr. Rosenzweig (1990: 244-267).

⁹⁰ Cfr. Rosenzweig (1990: 245-268).

⁹¹ Cfr. Rosenzweig (1990: 244-267).

⁹² Cfr. Rosenzweig (1990: 378-402).

⁹³ Cfr. Rosenzweig (1990: 380-406).

⁹⁴ Cfr. Rosenzweig (1990: 381-406).

Buber- observa la experiencia de la fe cristiana en términos de un camino originariamente individual, el de la adhesión, "reunión de los individuos como individuos en orden a la obra común",⁹⁵ la *Ἐκκλησία* (Iglesia). Rosenzweig señala que este nombre primitivo es tomado de la vida de las repúblicas antiguas, designando a los ciudadanos convocados al Consejo Común. Pero esta unidad no disuelve la individualidad de sus miembros, antes bien, "el individuo es y permanece individuo", la *res publica* en cuanto resolución no altera el estatuto de individualidad de aquellos que participan en ella.⁹⁵ Incluso la conocida epístola de Pablo a los Efesios,⁹⁶ en la cual Pablo traza una analogía entre el cuerpo orgánico y la Iglesia como cuerpo, es leída por Rosenzweig en la línea del individualismo, porque dicha vocación mantiene la libertad perfecta del individuo en la Iglesia.⁹⁷ La lectura de la experiencia mesiánica de la cristiandad parece, en este punto, acercarse a la descripción que posteriormente hará Agamben en torno al mesianismo paulino. La lógica del *hos me* ("como no"), "deberá dejar a cada uno como lo encontró".⁹⁸ Vocación y revocación: "los que lloran, como (si) no llorasen". Una expropiación que no funda una nueva identidad.⁹⁹ Más aún, "la vocación llama a nada y hacia ningún lugar; por ello puede coincidir con la condición fáctica en la cual se encuentra cada uno a ser llamado".¹⁰⁰

La paradoja del cristiano es que se halla en el lugar de un *entre* que, en comparación con el inicio y el final de su historia (la eternidad), presenta un estatuto degradado, material. Sin embargo, el anuncio de Pablo es un anuncio acerca de cómo vivir en ese *mundo del 'entre'*, bajo la modalidad del *hos me*, ya que el modo de vida del cristiano se basa en el modo en el cual las cosas de este mundo son vividas, "apropiadas en su misma impropiedad",¹⁰¹ declara Agamben, evocando la noción de *usus pauper* franciscana. "Entre" como tránsito, el cristiano debe avanzar en el camino que le fue encomendado, vivir

⁹⁵ "Precisamente este nombre de *Ἐκκλησία* se lo da la misma cristiandad: el nombre de una asamblea de individuos que se reúnen con vistas a una obra común que sólo puede surgir, sin embargo, si cada cual actúa como individuo en su propio lugar, de la misma manera que en la asamblea la decisión común surge, únicamente, porque cada cual, como individuo pleno, dice lo que piensa y le da su voto." (SE, pp. 380-406).

⁹⁶ Carta a los Efesios 1: 22 y ss.

⁹⁷ Cfr. Rosenzweig (1990: 381-407).

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ Cfr. Agamben (2006: 37).

¹⁰⁰ Cfr. Agamben, *óp. cit.*, p.33.

¹⁰¹ Cfr. Agamben, *óp. cit.*, p.42.

en este mundo, "medio entre eternidad y eternidad",¹⁰² un mundo terrenal, que es pensado en la tensión de dos acontecimientos mesiánicos: la venida y el regreso del *Christós*. La individualidad nunca se pierde, así como tampoco la linealidad.

Mientras la linealidad rige el mundo cristiano, en un vínculo absolutamente diferente con el tiempo, el judío experimenta la simultaneidad de la eternidad,¹⁰³ rompiendo la horizontalidad monótona y haciendo del instante lo no-totalizable.¹⁰⁴ "Desde el núcleo de la Estrella parten los rayos; y van buscándose camino por la larga noche de los tiempos",¹⁰⁵ afirma Rosenzweig respecto de estos dos trayectos, el judío y el cristiano. Para este último, toda vida tiene que haber llegado a ser enteramente temporal, enteramente viviente, antes de poder llegar a ser vida eterna, asume el río de la vida temporal y, sobre ella, traza un camino eterno. Porque "solo de la mano del Hijo se atreve el cristiano a venir a su Padre".¹⁰⁶ Por eso, no conoce cambios bruscos, inesperados, que son esenciales para el judío. El judaísmo, por su parte, desde las fronteras del tiempo,¹⁰⁷ habita la simultaneidad singular, en una suerte de tradición de sangre que encuentra eco en la "tradición de los oprimidos" benjaminiana. Los umbrales y la mirada que los disloca, en primer término, como aquello que se presenta como un *continuum*. El pueblo judío, en tanto resto, "se conserva a sí mismo por estrechamiento, por la formación de restos siempre renovados",¹⁰⁸ es por ello que su "vida eterna" implica la renuncia a toda forma histórico-institucional, ora la Iglesia, ora el Estado. Se aparta para poder mostrar el cuchillo que rompe esa linealidad una y otra vez en la anticipación del Reino. *La infinidad no se juega en la línea, sino en las interrupciones de una exterioridad que, en su irrupción, rompe con el*

¹⁰² Cfr. Rosenzweig (1990: 380-409).

¹⁰³ Cfr. Rosenzweig (1990: 381-409).

¹⁰⁴ Cfr. Bensussan (2009 b: 94). Es extraño que Rosenzweig no piense aquí en el imperio romano y en lo que, ya en los tiempos del filósofo se denominaba bajo la temática de la "teología política". El Señorío del tiempo, religioso y secular, parece haber delimitado una continuidad entre la encarnación divina, la Iglesia y la jurisprudencia que, lejos de pensar en la simplicidad de una experiencia individual o colectiva, habría suplido cada una de ellas en su nivel, incluso una vez que la modernidad hiciera de la distinción entre lo privado y lo público un estandarte de la corrección social. Quizás esta omisión sea una negativa a cierta lectura hegeliana del cristianismo, deudora de toda una tradición que, como hemos intentado aquí esbozar como blanco de crítica del escritor de La Estrella.

¹⁰⁵ Cfr. Rosenzweig (1990: 374-400).

¹⁰⁶ Cfr. Rosenzweig (1990: 386-413).

¹⁰⁷ Cfr. Rosenzweig (1990: 384-409).

¹⁰⁸ Cfr. Rosenzweig (1990: 450-474).

hechizo de eternidad de todo gesto histórico. En este sentido, la revocación judía parecería ser aún más fuerte que cualquiera asignable al mesianismo cristiano. Porque la revocación judía se expone a la exterioridad del tiempo en su misma defensa, la revocación del "aún no", conjuntamente con el "cada momento" del cabalista, la espera frente a la Puerta por la que podría venir el Mesías:

La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente. La eternidad es un hoy que tiene conciencia de ser, no obstante, más que hoy.¹⁰⁹

Recibido en enero de 2011, aceptado en julio de 2011.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2006), *El tiempo que resta*, trad. Antonio Piñero, Madrid, Trotta.
- BENSUSSAN, G. (2009 a), *Dans la forme du monde*, Paris, Hermann Éditeurs.
- (2009 b), *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*, trad. Daniel Barreto González y Helenca Santana Sánchez, Madrid, Anthropos.
- CACCIARI, M. (2008), *Íconos de la Ley*, trad. Mónica B. Cragnolini, Buenos Aires, La Cebra
- (1999), *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, trad. Mónica B. Cragnolini, Buenos Aires, Eudeba.
- DERRIDA, J. (1985), *De la Gramatología* [DG], trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI.
- DOTTI, J. (1983), *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette.

¹⁰⁹ Cfr. Rosenzweig (1990: 250-273).

- HEGEL, G. W. F. (1989), "La visión racional de la historia universal", en *Lecciones de filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial.
- (1978), "La positividad del cristianismo" en *Escritos de juventud*, México, FCE.
 - (1968), *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, FCE.
 - (1966), *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE.
- KOJÈVE, A. (1982), *La idea de muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán.
- REYES MATE, M. (1997), *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Madrid, Anthropos.
- MOSES, S. (2007), "La voz de Jacob" en *Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, Buenos Aires, Katz.
- (1997), "Franz Rosenzweig. El reverso de Occidente" en *El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. Alicia Martorell, Cátedra, Madrid.
 - (1982), *Système et Révélation*, Paris, Le Seuil.
- NIETZSCHE, F. (2004), "Los cuatro grandes errores", en *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza.
- (1996), *Genealogía de la moral*, trad. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- NORDMANN, S. (2008), *Philosophie et judaïsme, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas*, Paris, Puf.
- PARMÉNIDES, Fragmentos, en Eggers Lan, C.; Juliá, V. E. (1978), *Los filósofos presocráticos*, 1, Madrid, Gredos.
- PIÉ NINOT, S. (2002), *La teología fundamental: dar razón de la esperanza*, Salamanca, Secretariado Trinitario.
- RANCIÈRE, J. (1994), *En los bordes de lo político*, trad. Alejandro Madrid, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- REARDON, B. M. G. (1984), "Schelling's Critique of Hegel" en *Religious Studies*, Vol. 20, No. 4, 543-557.
- ROSENZWEIG, F. (2005), *El nuevo pensamiento [NP]*, trad. Ángel Garrido Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (1997), (ER), trad. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme.

- (1990), *Stern der Erlösung* (SE), Frankfurt a. M., Suhrkamp.

SCHMITT, C. (2001), "El Nomos de la Tierra" en Aguilar, H. O. (Compilación y prólogo), *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, México, FCE.

WIESEL, E. (1988), *Retratos y Leyendas jasídicas*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.